



UNIVERSITÀ DI PARMA

ARCHIVIO DELLA RICERCA

University of Parma Research Repository

USO INTERCULTURALE DEI DIRITTI UMANI E COROLOGIA GIURIDICA

This is the peer reviewed version of the following article:

Original

USO INTERCULTURALE DEI DIRITTI UMANI E COROLOGIA GIURIDICA / Ricca, Mario. - In: HUMANITAS. - ISSN 0018-7461. - 69:4-5(2014), pp. 734-750.

Availability:

This version is available at: 11381/2783553 since: 2015-01-19T12:26:11Z

Publisher:

Published

DOI:

Terms of use:

openAccess

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available

Publisher copyright

note finali coverpage

(Article begins on next page)

05 May 2023

MARIO RICCA

USO INTERCULTURALE DEI DIRITTI UMANI E COROLOGIA GIURIDICA

1. Etnocentrismo dei diritti umani o del loro prototipo attuativo di marca occidentale?

L'universalità dei diritti umani è oggetto di costante contestazione¹. Tra le diverse critiche, si sostiene che essi siano intrinsecamente portatori di una visione antropologica della soggettività di marca occidentale e individualista. In molti casi queste contestazioni nascono dalla circostanza che i diritti umani sono visti attraverso lo spettro delle loro attuazioni realizzate in Occidente. Queste attuazioni avvengono attraverso il filtro e la coordinazione con le figure di "diritto comune" proprie della tradizione degli ordinamenti occidentali (famiglia, successioni, contratti, proprietà e altri diritti reali, forme di reato ecc.). L'implicazione ermeneutica² con le categorie giuridiche delle tradizioni occidentali fa sì che queste siano assunte come prototipo di attuazione dei diritti umani. L'effetto di questa assunzione/riduzione prototipica è che le istanze di riconoscimento provenienti da culture diverse da quella Occidentale risultano parametrize rispetto ai diritti umani in modo etnocentrico. Ciò significa, più in particolare, che la compatibilità delle forme culturali extra-occidentali con il discorso sui diritti è giudicata prendendo come parametro le attuazioni storiche di essi, realizzate appunto attraverso le legislazioni occidentali e i loro istituti. Restano così in ombra e finiscono per essere neutralizzate le assai più inclusive potenzialità semantiche proprie delle enunciazioni contenute nelle dichiarazioni sui diritti diffuse a livello internazionale e sovranazionale.

Le attuazioni dei diritti umani realizzate in Occidente sono tuttavia solo "un" modo, non l'unico né "il" modo di interpretarli e attuarli. Ciò nonostante, l'adozione in chiave prototipica di queste forme di attuazione fa prendere la parte per il tutto, con una sorta di sostituzione metonimica

¹ A. Sajò (ed.), *Human Rights with Modesty. The Problem of Universalism*, Nijhoff, Leiden-Boston 2004.

² Un'implicazione notevolmente incrementata dall'attività delle Corti costituzionali. Ciò perché il controllo di costituzionalità dei testi legislativi tende a proiettare i diritti umani/fondamentali sul tessuto normativo di ciascun circuito nazionale, e viceversa, creando una sorta di saldatura semantica tra i due piani di normazione.

causa di strabismi ermeneutici e inevitabili discriminazioni³. La discriminazione nasce dalla circostanza che le categorie di diritto comune dei sistemi giuridici occidentali sono colme di rughe culturali, non di rado radicate nell'immaginario religioso recepito a livello antropologico prima ancora che teologico-politico o confessionale. È inevitabile, perciò, che esperienze storico-culturali differenti incontrino ostacoli di compatibilità e persino di commisurabilità rispetto a quelle categorie. Basti pensare, a tal proposito, alle concettualizzazioni della corporeità, al matrimonio, alle dinamiche di riconoscimento (ad esempio, buona fede, equità) insite nelle pratiche negoziali, e così via. L'effetto finale è che i diritti umani sono utilizzati come diaframma per affermare l'universalità delle categorie giuridico-culturali occidentali. L'implicazione diretta di questo dis-uso delle dichiarazioni dei diritti, della loro vocazione universalistica e della loro autorità è un utilizzo di esse di tipo escludente piuttosto che inclusivo. Ciò si verifica appunto perché la compatibilità delle istanze e degli usi giuridico-culturali dei non-occidentali è calibrata sui diritti umani utilizzando – spesso in modo tacito, sotto-soglia e persino inconsapevolmente – come *medium* di compatibilità gli istituti civilistici e penalistici delle tradizioni giuridiche occidentali. L'implicazione indiretta ma drammatica di questa prassi ermeneutica è che quanto risulta commisurabile rispetto a questi istituti è perciò conforme al discorso sui diritti; quel che è contrario o incommensurabile con essi è difforme dai diritti umani e bollato, nel peggiore dei casi, come “segno di disumanità”⁴.

Simili pratiche ermeneutiche non possono restare, ovviamente, senza reazioni. Se “conformità ai diritti umani” diventa “conformità alla cultura occidentale”, colta nelle sue pieghe più idiomatiche e legalistiche, è inevitabile che si determini un moto di rigetto da parte delle culture “altre”. I diritti umani saranno percepiti e assunti – come avviene – quali strumenti d'imperialismo culturale⁵. Il loro universalismo sarà interpretato semplicemente come uno strumento retorico surrettiziamente utilizzato per legittimare un tentativo di omologazione alla cultura occidentale condotto su scala globale (doppiando oggi quanto già verificatosi attraverso il colonialismo)⁶. Contro l'universalismo “all'occidentale” germogliano,

³ M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari 2008.

⁴ X. Chryssochoou, *Diversità culturali. Psicologia culturale della differenza*, Utet, Torino 2006.

⁵ Cfr. in proposito L.S. Bell - A.J. Nathan - I. Peleg (eds.), *Negotiating Culture and Human Rights*, Columbia University Press, New York 2001; K. Hastrup (ed.), *Legal Cultures and Human Diversity. The Challenge of Diversity*, Brill, The Hague 2001.

⁶ Cfr. U. Baxi, *The Future of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2002; G.K. Bhabra - R. Shilliam (eds.), *Silencing Human Rights. Critical Engagements with a Contested Project*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2009.

così, universalismi alternativi (islamici, asiatici, pacifici, africani ecc.). Il moltiplicarsi delle carte regionali dei diritti umani, benché rappresenti una manifestazione in qualche modo patologica e autocontraddittoria, tradisce tuttavia un interesse comunque presente per il tema dell'universalità, di là dagli inni al relativismo polifonicamente intonati dal pensiero post-moderno. L'interesse per l'universalità appare incarnato, soprattutto negli ultimi tempi, dalle voci delle culture (qualificate come) subalterne o comunque antagoniste rispetto a quella occidentale, che non sembrano per nulla interessate a rinunciare alle possibilità di emancipazione o di critica offerte dalla piattaforma discorsiva dei diritti umani⁷.

2. *Uso interculturale dei diritti umani e traduzione metaforica delle differenze*

Constatata la multiculturale/multilaterale rinascita d'interesse per i diritti umani, anche gli antropologi del diritto – fino a ieri allineati per la denuncia del modernismo imperialista “irredimibilmente” insito in essi – hanno progressivamente imboccato la via di una rilettura critica, inclusiva dell'universalismo giuridico. Una rilettura anti-essenzialista, in cui lo spettro semantico delle enunciazioni dei diritti è inteso come mezzo inclusivo per la generazione di una grammatica della soggettività di tipo interculturale e frutto di una traduzione multilaterale e reciprocamente simmetrica delle differenze⁸.

Poter iscrivere la propria differenza entro il lessico dell'universalità, così rigenerandolo, può significare in effetti, conferire a quella differenza legittimazione ed effettività. Un uso interculturale dei diritti umani potrebbe fornire al diritto e al discorso giuridico l'aspetto e la sostanza di strumenti d'emancipazione e non solo quella di mezzi diretti alla coercizione o di supporto al potere del più forte. Prima di illustrare i contenuti e le modalità di questo “uso”, bisogna però precisare che esso costituisce soltanto una possibilità. Nessuna legge di necessità storica garantisce che sia intrapresa la sua rotta. Il pericolo di un utilizzo in chiave omologante

⁷ Si vedano M. Goodale - S.E. Merry (eds.), *The Practice of Human Rights. Tracking Law between the Global and the Local*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; K.M. Clarke - M. Goodale, *Understanding the Multiplicity of Justice*, in Id., *Mirrors of Justice. Law and Power in the Post-Cold Era*, ibi, 2010; S.E. Merry, *Changing Rights, Changing Culture*, in J.K. Cowan - M.B. Dembour - R.A. Wilson (eds.), *Cultures and Rights. Anthropological Perspectives*, ibi, 2001; S.E. Merry, *Transnational Human Rights and Local Activism. Mapping the Middle*, in «American Anthropologist» 108/1(2006), pp. 38-51.

⁸ J.K. Cowan - M.B. Dembour - R.A. Wilson, *Introduction*, in Id. (eds.), *Cultures and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

o serializzante delle enunciazioni dei diritti è sempre presente. Per evitarlo è necessario costruire una piattaforma di continuità semantiche tra i modelli di comportamento che essi sono chiamati a legittimare secondo le differenti prospettive culturali. Centrale a questo riguardo è il momento della traduzione⁹. Essa rappresenta il passo indispensabile per poter iscrivere all'interno dello spettro semantico delle enunciazioni dei diritti i comportamenti, e i corrispondenti istituti giuridici, adottati da persone di differente cultura. La questione principale concerne, però, che cosa tradurre e come tradurlo.

Assumere una prospettiva interculturale implica l'adozione, anche in via d'ipotesi operativa, di un'idea del fenomeno cultura. Comunque ci si orienti in proposito, va tenuto presente che "cultura" è destinato a rimanere un concetto aperto, dai confini non definiti, assimilabile tendenzialmente a una sorta di metafora globale, orientativa dell'esperienza e della sua possibilità. Qualsiasi idea di "cultura" si adotti essa si iscrive circolarmente in quel che della dimensione culturale è prodotto e, al tempo stesso, motore. Una definizione "oggettiva", cioè fornita da un occhio osservante "relativamente" esente o assiomaticamente pre-configurato, è sostanzialmente impossibile. In considerazione di ciò è quindi preferibile utilizzare un'idea di cultura corrispondente a enciclopedie dinamiche di saper fare, indirizzate a generare rotte di relazionamento reciproco tra soggetto e ambiente¹⁰. Una simile accezione consente di leggere la dimensione culturale in termini processivi e dinamici, attribuendo alle sue componenti simboliche e materiali una consistenza segnica e, quindi, una significazione aperta, pronta a essere integrata dal contatto con l'esperienza e il suo carico di novità¹¹. Si tratta di una visione anti-essenzialista e, al tempo stesso, non-funzionalista. Ed è così perché il contatto tra dimensioni segniche differenti è co-costruttivo e creativo. Il carico di significato di ogni segno si ridefinisce all'interno del processo di relazionamento con gli altri segni, producendo una dimensione terza, innovativa e comprendente anche i parametri di coerenza assiologica (tanto dal punto di vista simbolico quanto da quello biologico-materiale) che organizzano e supportano il successo nell'integrazione interculturale. In termini più diretti, potrebbe dirsi che il processo di coordinazione tra segni rinnova, attraverso il suo manifestarsi, anche i propri criteri di sviluppo.

⁹ M. Ricca, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

¹⁰ Si vedano Id., *Oltre Babele*, cit.; Id., *Culture interdette*, cit.

¹¹ Id., *Il tradimento delle immagini tra kirpan e transazioni interculturali. Cultura vs. competenza culturale nel mondo del diritto*, in «E/C. Rivista italiana di studi semiotici», www.ec-aiss.it, 21.5.2013, pp. 1-31.

La creazione di nuove relazioni dinamiche tra le enciclopedie culturali si dispiega attraverso attività di traduzione/transazione. Una visione globale e comprendente della traduzione interculturale implica che i diritti umani non potranno essere assunti come un parametro esterno, dotato di valenza universale e culturalmente neutra e/o intrinsecamente trasversale. Piuttosto, essi dovranno essere trattati come mezzi di universalizzazione, cioè come un potenziale semantico in grado di favorire e incrementare processi di traduzione/transazione di tipo inclusivo. Perché ciò sia possibile, è necessario superare il dualismo fatto/norma. Secondo questo schema, che è poi quello classico di qualificazione giuridica, un dato comportamento (unitamente alla sua norma regolatrice nel sistema di riferimento¹²) è assunto nella sua consistenza morfologica e, sulla base di essa, agganciato a questa o a quella dichiarazione di principio rintracciabile nella piattaforma dei diritti umani. Questo modo di procedere tende a produrre curvature etnocentriche nell'interpretazione dei diritti. Tali curvature sono addebitabili alla circostanza che ogni circuito culturale tenderà a iscrivere nello spettro semantico di essi i propri standard di comportamento, già morfologicamente configurati, categorizzati ed essenzializzati per mezzo di altrettanti codici normativi. Così facendo, la traduzione tra le prospettazioni culturali si risolverà – come indicavo più sopra – in un confronto antagonistico sul significato da attribuire alle dichiarazioni dei diritti¹³. A questo confronto farà seguito la loro utilizzazione quale supporto autorevole per l'esclusione dell'Altro e dei suoi comportamenti dallo scenario sociale (la recente sentenza della Grand Chambre ECHR sul *nijhab* rappresenta un caso emblematico di simili esiti¹⁴).

Al contrario, la traduzione interculturale dovrebbe iniziare dalla scomposizione degli aspetti morfologici, relativi alla categorizzazione di fatti o espressioni simboliche, nelle loro componenti connotative. Questo passaggio può compiersi soltanto attraverso l'esperimento di pratiche di narrazione incrociata dei contesti di senso relativi all'adozione di determinati comportamenti e dei connessi standard normativi. Tutto ciò ha un duplice, benefico effetto. Per un verso, evita la cecità endo-culturale, vale a dire la tendenza a leggere nel proprio modo di agire e di pensare l'impronta dell'autoevidenza, della natura, di un universalismo surrettizio connesso alla percezione che le cose non potrebbero che essere così come noi le

¹² A questo riguardo, va tenuto in conto che dal punto di vista normativo ogni norma non appartenente al sistema giuridico di riferimento, quindi esterna a esso perché appartenente ad altro ordinamento, è da considerarsi alla stregua di un "fatto".

¹³ C. Douzinas, *The End of Human Rights. Critical Legal Theory at the Turn of the Century*, Hart, Oxford-Portland 2000.

¹⁴ Cfr. ECHR, sentenza 1 luglio 2014, caso S.A.S. vs. France (n. 43835/11).

vediamo; per un altro verso, gli sforzi di narrazione incrociata sventano la tendenza a leggere i comportamenti e le espressioni altrui – compresi gli apparati etici o normativi – in base ai nostri schemi culturali e concettuali. Per esprimersi più sinteticamente, le narrazioni cross-contestuali evitano che la “nostra cultura” si travesta da natura e che l’Alterità sia sottoposta a processi di traduzione assimilabili a metafore imperfette, nelle quali l’equivalenza tra i termini della metafora si risolva in una sovrapposizione integrale delle connotazioni della parola scelta come veicolo metaforico su quelle della parola assunta come fonte¹⁵. Un esempio eclatante di questo modo di procedere è fornito dalla traduzione della parola araba *nikah* con matrimonio, dove alle connotazioni di senso del *nikah* sono integralmente e acriticamente sovrapposte quelle del matrimonio regolato dalle normative dei paesi occidentali. Effetto della creazione di questo cono d’ombra semantico è che il riconoscimento giuridico offerto al *nikah* si risolve nel transito verso il dominio dell’illiceità non appena compare sulla scena degli eventi una seconda moglie. L’espressione “matrimonio poligamico o poliginico”, con tutto il carico di disvalore che essa ha nella cultura giuridica occidentale, è la sintesi perfetta degli esiti di simili metaforizzazioni imperfette, a-simmetriche, e dei connessi tentativi di traduzione addomesticante. Far emergere all’interno del processo di confronto interculturale i contesti di significazione implica l’esplicitazione di tutti gli elementi connotativi che si annidano e si riassumono nelle singole parole o comportamenti. Questa operazione tende a produrre uno forte auto-distanziamento e la tendenza a produrre contestualizzazioni incrociate, generative di un contesto nuovo, terzo, che è appunto quello della convivenza. L’avvio di processi di contestualizzazione incrociata, innescati dallo sforzo d’interpretazione e rispecchiamento nelle narrazioni provenienti dall’Altro, costituisce la pista di transito più immediata verso una traduzione interculturale di tipo inclusivo.

Le narrazioni incrociate restituiscono scenari esistenziali complessi e ramificati nelle loro relazioni segniche. Per essere comprese esse esigono, da parte di tutti gli attori, la generazione di interfacce contestuali necessarie alla configurazione di scenari di senso accessibili a ciascuno dei narranti/narrati. È assai probabile che di fronte a simili “racconti” emergano continuità con esperienze di vita realizzate all’interno dei propri contesti culturali inizialmente del tutto fuori dall’orizzonte semantico. Il ponte di continuità può spesso essere costruito, in simili frangenti, sulla base di un *ground* metaforico, costituito da una connotazione o da un plesso conno-

¹⁵ M. Ricca, *Oltre Babele*, cit.

tativo, che veicola la percezione di un'analogia, di una corrispondenza. Quel che va precisato è che tali corrispondenze non sono assimilabili a scoperte archeologiche, al rintracciare qualcosa già depositato sul fondo dell'esperienza o dei fatti e dotato di consistenza ontologica. Esse sono al contrario frutto di operazioni creative, innovative sul piano cognitivo-concettuale, che solo retrospettivamente – come avviene, del resto, in tutte le metafore – sembrano rivestirsi di oggettività. In molti casi, il *ground* metaforico consiste in connotazioni assiologiche, che tendono a produrre e a legittimare processi di ri-categorizzazione a carico di entrambe le enciclopedie culturali in gioco proprio perché immerse in un nuovo contesto di esperienza/significazione, che è appunto quello interculturale¹⁶. Le trasformazioni si pongono, così, lungo un solco di continuità rispetto al passato culturale di ogni attore, si sostanziano cioè in autotrasformazioni generate dall'esigenza di adattività delle enciclopedie culturali utilizzate dai singoli individui.

Naturalmente, non tutto può essere tradotto. Lungo il percorso, qualcosa si guadagnerà e qualcosa andrà perduto, come avviene d'altronde in tutte le metafore e in tutte le traduzioni. Si tratterà, comunque, di trasformazioni e transazioni inevitabili, che si realizzerebbero anche dove il processo di traduzione/metaforizzazione venisse rifiutato in nome di un conservatorismo o di un fondamentalismo culturale radicale. Le esigenze di traduzione nascono, a ben guardare, da modificazioni nell'esperienza, dalla produzione di contesti di convivenza o interrelazione dove le Alterità si ritrovano comunque coinvolte e compromesse. Tentare di rimanere integralmente incontaminati (ammesso che lo si possa essere) in un ambiente nuovo implica comunque la trasformazione del significato di quel che si fa e si pensa, unitamente alle conseguenze pratiche da ciò scaturenti. Il cambiamento avverrà in ogni caso, sotto-soglia, e dunque fuori da ogni capacità di controllo, aggiustamento, previsione. L'eterogenesi dei fini è intrinseca a scelte d'integralismo culturale di questo genere, spesso con effetti auto-contraddittori e persino autolesionistici.

Nel percorso di traduzione interculturale che transita attraverso il traseglimento di *ground* metaforici, i diritti umani possono giocare una parte di cruciale importanza. Essi, proprio per la loro elevata carica assiologica e la vaghezza categoriale che contraddistingue le loro enunciazioni, possono fungere da asse di continuità semantica tra domini categoriali (e di comportamento) apparentemente distanti e morfologicamente irriduci-

¹⁶ Id., *Il tradimento delle immagini tra kirpan e transazioni interculturali*, cit.; Id., *Intercultural Law, Interdisciplinary Outlines. Lawyering and Anthropological Expertise in Migration Cases. Before the Courts*, in «E/C. Rivista italiana di studi semiotici», www.ec-aiss.it, 3.3.2014, pp. 1-53.

bili gli uni agli altri, quantomeno se letti da una prospettiva etnocentrica. Le “storie” altrui, nel loro dispiegarsi, arricchirsi e riaggiustarsi attraverso i processi di contestualizzazione incrociata, possono rivelare connotazioni di senso e di valore iscrivibili nel parco semantico dei diritti umani e incarnati nella cultura “altra” da comportamenti morfologicamente del tutto differenti e talora (giudicati) persino opposti. Le connotazioni assiologiche e semantiche integrate nelle enunciazioni dei diritti possono fungere, insomma, da *ground* metaforico nella traduzione interculturale¹⁷.

Il vantaggio di questo *uso* dei diritti umani è che risultano implicitamente sottratti a una lettura essenzialista. Anziché fungere da parametro di compatibilità sovrapposto rispetto agli schemi di comportamento e alle norme di riferimento assunti in termini morfologici, essi divengono mezzi di trans-duzione in vista della creazione di categorie semantico-normative di tipo inclusivo. La loro relazione con i comportamenti, le parole, gli schemi normativi provenienti da diversi circuiti culturali posti a confronto, non è più di tipo piramidale, quasi essi costituissero una sorta di spartiacque in grado di determinare quale delle parti in gioco sia legittimata a riempire con le sue istanze e categorie lo spazio di convivenza. Configurazione, questa, che sovente conduce – come si è visto – a una strumentalizzazione etnocentrica ed esclusivistica degli enunciati che li supportano. Piuttosto, inseriti quali mezzi processivi all’interno del tragitto di traduzione interculturale, essi possono operare come interfacce, assi di mediazione semantica, per la definizione di nuovi orizzonti di universalità, nuovi volti inclusivi della soggettività, modellati a partire dal basso, dal confronto orizzontale tra le categorie di fondo della quotidianità così come interpretata ed espressa dalle diverse culture.

Utilizzare in una simile chiave interculturale i diritti umani e in generale le categorie giuridiche può fare del diritto un potente mezzo di integrazione tra le culture. La determinazione di *ground* metaforici, colti all’interno delle relazioni tra comportamenti e tra plessi normativi, fornisce alle istanze culturali una *chance* di effettività, appunto assicurata dalla dimensione normativo-istituzionale, che altrimenti rimarrebbe affidata all’andamento spesso rapsodico e asimmetrico dei processi puramente fattuali di acculturazione incrociata. In qualche modo, la “scoperta” dell’estraibilità di *ground* metaforici dalla piattaforma discorsiva dei diritti umani consente di superare le incommensurabilità morfologiche tra culture, generando processi di risonanza contestuale incrociata. In parole

¹⁷ Ragioni di spazio non consentono, qui, di fornire esempi pratici. Al riguardo, rinvio a M. Ricca, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, cit.; Id., *Il tradimento delle immagini tra kirpan e transazioni interculturali*, cit; Id., *Intercultural Law, Interdisciplinary Outlines*, cit.

più semplici, ciò significa che comportamenti o espressioni simboliche apparentemente incompatibili possono trovare sentieri di corrispondenza metaforica in grado di legittimare l'inclusione dell'Altro tra le maglie di ogni ordinamento ospite. Il *ground* metaforico opera, in qualche modo, da categoria assiologico/teleologica con funzione di ponte interculturale, legittimando la possibilità che lo stesso valore o fine sia realizzato mediante comportamenti o plessi simbolici morfologicamente differenti. Questo meccanismo è in grado di far collassare sui propri presupposti di legittimazione (cioè gli stessi diritti umani) i plessi ordinamentali (anche quelli statali!¹⁸) che morfologicamente potrebbero apparire incommensurabili rispetto all'Alterità. Restituata in termini discorsivi, la risonanza contestuale incrociata implica il manifestarsi dell'incoerenza nel negare ad altri di adottare comportamenti o opzioni simboliche orientate agli stessi valori/fini che legittimano altre azioni, magari morfologicamente contraddit-

¹⁸ A questo proposito va svolta una precisazione di cruciale importanza. Il metodo di traduzione giuridico-interculturale qui proposto, e quindi l'idea di diritto interculturale, si distinguono nettamente da quelli applicati nel diritto comparato e nel diritto internazionale privato. Queste discipline si fondano sul confronto internormativo, ancorché le norme prese in considerazione siano rese oggetto di contestualizzazione culturale. Ciò nondimeno, alla fine, il comparatista o l'internazional-privatista si ritroverà comunque con enunciati normativi prodotti in specifici circuiti ordinamentali/territoriali, dotati della loro rigidità e compiutezza, che dovranno affrontare il vaglio della reciproca commensurabilità e/o compatibilità. Il diritto interculturale muove invece dal presupposto che le persone non sono norme e che il loro interesse all'integrazione non comporta necessariamente il trasloco di precetti legali (*legal transplant*) colti nella loro connotazione giuridico-formale. Le persone spesso aspirano a poter iscriverne nei plessi semantico-giuridici di altri ordinamenti (per ragioni di migrazione o per proiezione ultra-nazionale dei propri interessi) le loro chiavi etico-culturali, a prescindere dalle loro formalizzazioni negli ordinamenti di appartenenza. Le cifre etico-culturali sono assai più plastiche delle norme e, soprattutto, si adattano retrospettivamente, quindi con un processo di autocoscienza culturale riflessivo e autotrasformativo, ai nuovi contesti, meglio ancora a quell'interspazio semiotico disegnato dall'esorbitanza di senso delle culture in movimento, in trasloco oltre i propri confini, sia categoriali sia geografici. La creazione di un lessico giuridico interculturale su scala globale – a mio modo di vedere – può muovere da una conversione in via interculturale simmetrica e simultanea dell'esperienza giuridica e dell'interpretazione dei diritti umani e/o fondamentali all'interno dei singoli circuiti. Fino a quando questa conversione antropologico-culturale non si sarà realizzata, quale esito di processi di traduzione multilocali, il diritto internazionale privato andrà costantemente incontro a ostacoli di commensurabilità interculturale e a una gestione asimmetrica di essi. E ciò per la semplice ragione che ogni sistema internazional-privatistico tenderà inevitabilmente ad assumere come parametro di compatibilità i codici culturali incapsulati nel sistema statale chiamato a recepire le norme esterne a esso veicolate dalle istanze delle persone. Di contro, non penso affatto che il superamento e ancor meno il rigetto integrale del modello statale, in nome di una pluri-legalità rizomatica o anomica, così spesso invocati da alcune letture post-moderne del fenomeno giuridico, possa condurre di per sé solo, senza sforzi espliciti e consapevoli di traduzione interculturale operati a profondità antropologica, a una convivenza pacifica tra i diversi gruppi culturali. L'assenza di piattaforme discorsive generali e astratte, nonostante i rischi di un loro uso serializzante e imperialistico, non costituirebbe una garanzia per nessuna delle voci più deboli o subalterne, rappresentando invece una sorta di sdoganamento al dilagare incontrollato, senza limiti né possibilità di critica, del potere dei più forti. Il silenzio, il vuoto discorsivo, come si sa, sta sempre dalla loro parte.

torie, adottate all'interno di un determinato sistema o orizzonte culturale. Naturalmente, un simile meccanismo di risonanza contestuale incrociata va attivato in modo bidirezionale, così da produrre un processo di aggiustamento costante e quindi una sorta di percorso perifrastico di traduzione/transazione interculturale, destinato a rimanere costantemente aperto.

3. *Gli spazi dei soggetti. Diritti e corologia giuridica interculturale*

L'uso interculturale dei diritti umani può promuovere processi di ricategorizzazione della soggettività suscettibili di riscrivere la grammatica della sovranità. L'Alterità che si affaccia e irrompe entro gli orizzonti del quotidiano si mostra capace, attraverso la mediazione assiologica dei diritti umani, di ridefinire la semantica della soggettività e, quindi, le coordinate dell'agire quotidiano all'interno dei confini dei singoli stati nazionali. In sostanza, a risultare rimodellati sono gli spazi della convivenza per effetto di una risemantizzazione/ricategorizzazione inevitabile, anche quando contrastata, di fatti e comportamenti. Queste modificazioni si presentano, per di più, come autotrasformazioni innescate dai riflessi che la differenza culturale, nelle sue componenti semiotiche, riesce a proiettare sulle piattaforme di senso incluse nei paradigmi di legittimazione normativo/assiologica di ogni contesto nazionale/territoriale. È un po' come se le istanze prospettate dai soggetti/attori sociali definissero, mediante le parole, nuove mappature dello spazio esistenziale, frantumando e costringendo al ricalcolo le scansioni di senso e di valore poste a fondamento della geografia socio-territoriale della sovranità. Del resto, questa implicazione deriva direttamente dalla constatazione che ogni parola, in quanto segno, è colma di implicazioni pragmatiche. In essa si ritrovano riassunte tutte le relazioni di senso, condensate sul piano semantico, come sintesi di percorsi di esperienza e anticipazione di quelli possibili. Ad esempio, nella parola "penna" sono implicate, quasi fossero "parti mute" del suo significare, le azioni presupposte alla creazione di essa e quelle collegate alla sua prossima utilizzazione, al suo posizionamento nel mondo. Queste esperienze, in parte effettive in parte potenziali o immaginarie, riempiono lo spazio o si candidano a riconfigurarlo: connotandolo, scandendolo, modellandolo.

Lo spazio percepito da ciascun individuo è la sintesi di ciò che egli ha appreso a includere in esso, proattivamente e protensivamente, in termini di eventi, fatti, oggetti, azioni ecc. Lo spazio esistenziale è insomma "pieno" di relazioni di senso generate attraverso processi semiotici, cioè mediante la creazione di relazioni tra segni, di mappe, trasformate in abiti di comportamento e, alla fine, incorporate nelle stesse percezioni. Ciò

significa che noi vediamo lo spazio, nello spazio e attraverso lo spazio, in base a quel che sappiamo di esso, secondo le cartografie che sviluppiamo per comprenderlo¹⁹. Ed è per questo motivo che le implicazioni simboliche si trasformano in percezioni, concorrendo così a determinare 'le cose' che occupano, riempiono, danno forma e dimensione allo spazio²⁰.

Per esemplificare quanto qui suggerito, può proporsi una sequenza quaternaria.

a) Lo spazio (la sua percezione e la sua conoscenza) non è indipendente da ciò che avviene in esso o da quel che vi facciamo. Esso non è una cosa o una meta-cosa, quanto piuttosto l'effetto percettivo di una relazione semiotica.

b) Quel che avviene nello spazio, nello spettro della conoscenza, non è indipendente dalle categorie che usiamo per conferire a esso significato.

¹⁹ In proposito, rinvio a M. Ricca, *Sussidiarietà orizzontale e dinamica degli spazi sociali. Ipotesi per una corologia giuridica*, in www.scienzaepace.it, n. 22, 6.2014, pp. 1-68. A questo testo rimando anche per ulteriori, ampie indicazioni bibliografiche. In ordine al carattere creativo, e non descrittivo delle mappe e dell'attività cartografica, mi limito qui a segnalare G. Olsson, *Abysmal. A Critique of Cartographic Reason*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2007; Id., *Mapping the Taboo*, in S. Daniels - D. Delyser - J.N. Entrikin - D. Richardson (eds.), *Envisioning Landscapes, Making Worlds. Geography and the Humanities*, Routledge, London-New York 2011; J. Pickles, *A History of Spaces. Cartographic Reason, Mapping, and the Geo-Coded World*, Routledge, London-New York 2004; F. Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003; Id., *Crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009.

²⁰ I processi di incorporamento dello spazio si accoppiano alla proiezione corporea dei processi di produzione del significato. Il lavoro dell'immaginazione è di per se stesso incorporato, nel senso che inscena relazioni di senso o situazioni virtuali dove il corpo è parte attiva e dinamica. Le metafore corporeo/spaziali che popolano il linguaggio sono un segno saliente della proiezione corporea dell'articolazione simbolica. D'altra parte, il corpo è un'entità dinamica e inclusiva rispetto all'ambiente. L'autopercezione del proprio corpo, oltre che come propriocezione, si presenta come sintesi delle estensioni pro-attive di esso, cioè delle interrelazioni che esso intrattiene con il mondo, median-dole attraverso le rappresentazioni simboliche. Ciò comporta che le proiezioni corporee dell'attività simbolico-immaginativa sono al tempo stesso scansioni pro-attive dello spazio, del mondo, e concorrono a categorizzarlo. Il corpo funziona quindi come mappa metaforica del mondo e, a sua volta, è scandito in base a metafore spaziali, retroazione delle interrelazioni dinamiche tra esso e l'ambiente. Così, se per un verso mondo e significati risultano incorporati, per un altro il corpo stesso è mondannizzato nelle sue scansioni percettive e categoriali. Le modalità di elaborazione e i contenuti di questi processi di metaforizzazione incrociata possono variare a seconda delle culture e, perciò, esigere un'attività di traduzione interculturale. Sui processi di incorporamento del significato. Cfr. per una panoramica generale R.W. Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2005. Sulla funzione giocata dalle emozioni e dalla percezione qualitativa nell'attività di categorizzazione, anche per effetto dell'incorporamento dei processi di produzione del significato, si veda Z. Kövecses, *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, Paris-Cambridge 2003. Con riferimento al diritto e alle potenzialità di una traduzione interculturale in grado di sfruttare la plasticità semantica delle categorie emotive e assiologiche poste in primo piano nel discorso giuridico (a differenza di quello fattuale/cosale dove appaiono mimetizzate nella stabilità delle categorie percettive empiriche), cfr. ancora M. Ricca *Oltre Babele*, cit.; Id., M. Ricca, *Riace, il futuro è presente. Naturalizzare il «globale» tra immigrazione e sviluppo interculturale*, Dedalo, Bari 2010.

c) I confini di ogni categoria e i loro indici connotativi/implicativi (ad esempio, è una sedia se ha un ripiano, ha un supporto che la eleva da terra, è stata costruita, è di legno/ferro ecc., serve agli esseri umani per sedersi, e così via) sono esposti a processi di traduzione interculturale e a forme di *risonanza contestuale incrociata* veicolata da *ground* metaforici di tipo assiologico/qualitativo: rintracciabili, tra l'altro, nei valori espressi dalle enunciazioni dei diritti umani.

d) Ogni processo di ricategorizzazione implica e si converte in una rimappatura dello spazio d'esperienza, cioè nello spazio percepito, compreso e agito.

Adottando una lettura semiotica dello spazio e delle percezioni di esso, il dualismo tra spazio e simbolo – asse centrale delle critiche di matrice foucaultiana proposte dalla *Legal Geography*²¹ o da alcune correnti della c.d. *Spatial Justice*²² – tende a perdere consistenza poiché la differenza tra spazi immaginari e spazi reali si risolve in una questione di scelte, di preferenze assiologiche, di livelli e modalità di rappresentazione del mondo. Lo spazio non è insomma un'entità posta "là fuori", connotata da una cosalità percettiva che la distingue dalla dimensione simbolica. Lo spazio è segno in un paesaggio di segni, popolato da categorie dirette a scandire i confini tra i significati e le modalità dell'esperienza (comprese le capacità percettive). Questo indica che categorie spaziali e categorie simbolico-linguistiche sono da porre su un piano di continuità e di orizzontalità, lasciando scivolare a un livello euristico e puramente operativo la distinzione tra interno ed esterno²³. La contiguità spaziale è contiguità

²¹ Si vedano in proposito N. Blomley, *Law, Space and the Geographies of Power*, Guilford Press, New York-London 1994; Id., *Unsettling the City. Urban Land and the Politics of Property*, Routledge, New York-London 2003; N. Blomley - D. Delaney - R.T. Ford (eds.), *The Legal Geographies Reader*, Blackwell, Oxford-Malden Mass. 2001; D. Delaney, *Law as a Thing of this World*, in J. Holder - C. Harrison (eds.), *Law and Geography*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003; Id., *The Spatial, the Legal, and the Pragmatics of World-Making. Nomospheric Investigations*, Routledge, Abingdon-New York 2010; Id., *Legal Geography. 1. Constitutivities, Complexities and Contingencies*, in «Progress of Human Geography» 2014, pp. 1-7; I. Braverman - N. Blomley - D. Delaney - A. Kedar, *Expanding the Spaces of Law*, in Id. (eds.), *Expanding Spaces of Law. A Timely Legal Geography*, Stanford University Press, Stanford 2014.

²² Cfr. D. Massey *For Space*, Sage, London-Thousand Oaks-New Delhi 2005; A. Philippopoulos-Mihalopoulos, *The Movement of Spatial Justice (Il movimento della giustizia spaziale)*, in «Mondi Migranti» 8(2014), pp. 7-20; Id., *Spatial Justice. Law and the Geography of Withdrawal*, «International Journal of Law» 16/3(2010), pp. 1-16; Id., *Law, Spaces, Bodies. The Emergence of Spatial Justice*, in L. de Sutter - K. McGee (eds.), *Deleuze and Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012; E. Ostanel, *Immigrazione e giustizia spaziale. Pratiche, politiche, immaginari*, in «Mondi Migranti» 1(2014), pp. 25-49; A. Cancellieri, *Giustizia spaziale. Una nuova prospettiva per gli studi sull'immigrazione?*, ibi, pp. 121-137.

²³ Per maggiori approfondimenti in proposito, rinvio a M. Ricca, *Intercultural Law, Interdisciplinary Outlines*, cit. Una delle fonti d'ispirazione di questo approccio può essere rintracciata, sul

categoriale; la contiguità categoriale, determinata dalla presenza di medesime connotazioni all'interno di categorie differenti, è una contiguità anche spaziale. Del resto, i bordi delle categorie sono scansioni dirette a contingentare l'esperienza. La loro stabilità è spesso connessa a interessi e relazioni di potere. Da un certo punto di vista, anzi, ogni categoria è interpretabile come un'eterotopia, in senso – per così dire – ultra-foucaultiano, poiché in essa connotazioni presenti anche in altri ambiti di esperienza risultano contingentate a determinati fini, così da creare forme.

Ogni categoria, proprio perché generale e destinata a dominare il tempo dell'esperienza, ma anche a proiettarsi attraverso esso e le sue imprevedibilità, reca con sé un carico di ambiguità²⁴. Quel che è dentro e quel che resta fuori dai confini categoriali possono mostrare, entrambi, elementi di reciproca continuità o coestensività. Se posti in evidenza e sottoposti a una rivalutazione critica in chiave assiologica, essi possono far germinare processi di ricategorizzazione, di rimappatura della geografia categoriale. Proprio per via del superamento del dualismo spazio/parola, all'espressione "geografia categoriale" (e, quindi, alla geografia giuridica) preferirei sostituire quella di "corologia", più adatta a esprimere attraverso la *chóra* di platonica ascendenza²⁵, la sovrapposizione tra spazio esistenziale e spazio di significazione, tra spazio esperienziale e spazio eidetico, intesa quale componente di sfondo (ritmo, armonia relazionale) rispetto all'emersione delle idee, delle forme, dell'*eidos* e al loro incorporarsi nel molteplice, nel divisibile, nella differenza²⁶. Tutto ciò conduce a conclu-

piano semiotico, in C.S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, Bompiani, Milano 1984; sul piano filosofico nel testo di Peirce appena citato; in J. Dewey, *Logica. Teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1973 e in H. Blumenberg *Teoria dell'inconcettualità*, due punti, Palermo 2011, nonostante la distanza tra i paradigmi ermeneutico-ricostruttivi tra i primi due autori e il terzo.

²⁴ Si veda G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, University of Chicago Press, Chicago 1987; Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

²⁵ Cfr. J. Sallis, *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*, Indiana University Press, Bloomington IN 1999.

²⁶ Probabilmente, il richiamo alla *chóra*, così come intesa nel Timeo platonico, potrà lasciare perplessi, soprattutto in forza della definizione di "spazio" come orizzonte di possibilità proposta sopra nel testo. Le perplessità si scioglieranno non appena si consideri che la *chóra* platonica è ingrediente del racconto dell'origine, dell'inizio del cosmo. Ogni idea d'inizio implica il differimento verso ciò di cui è inizio, cioè verso il futuro (J. Sallis, *Force of Imagination. The Sense of the Elemental*, Indiana University Press, Bloomington IN, pp. 184 ss.), e al tempo stesso è frutto del rimembrare dall'alto del futuro, dell'inizio dispiegato. Questo movimento è presente, sebbene secondo una dialettica invertita, anche nell'idea di orizzonte. Essa è simultaneamente "mezzo", motore per l'azione, e approdo dal quale osservare retrospettivamente, conoscere, l'inizio, l'origine dell'azione. Intendendo lo spazio (insieme al tempo) come una funzione semiotica (semantica) (M. Ricca, *Riace, il futuro è presente*, cit.), cioè come grandezza coestensiva al significato e alla sua produzione, la dialettica mezzi/fini, origine/fine, lascia emergere la sovrapposibilità tra *chóra* platonico e la lettura

dere che lo spazio non è qualcosa di “vuoto” posto all’esterno, e pronto a essere colonizzato dai diversi soggetti secondo le loro rappresentazioni e i loro fini. Piuttosto, la visione che si accompagna a un approccio corologico restituisce una configurazione intrinsecamente e cognitivamente plurima dello spazio, eppure in grado di includere la possibilità di traduzione/relazionamento tra le differenze. Una possibilità da assumere come una metafora comprendente o assoluta indispensabile alla comprensione/esistenza del cosmo e fondoscena, ordito relazionale, trama armonica, per il manifestarsi della differenza. Non si tratta – vorrei precisare – di una forma di relativismo prospettico, caratteristico delle visioni post-moderne, per cui ciascun soggetto proietta su uno spazio oggettivo le proprie rappresentazioni e tende a imporle attraverso l’uso del potere. Al contrario, a prendere consistenza è una prospettiva di pluralismo radicale, cognitivo e pragmatico²⁷, nella produzione della spazialità. In base a essa, ciascuno genera uno spazio di esistenza e questo incrocia gli altri non in un’arena vuota, non si sa posta dove e come composta, ma piuttosto lungo le linee di continuità/promiscuità tra le connotazioni presenti nelle diverse modalità di categorizzazione spaziale (meglio ancora: nelle diverse categorie utilizzate per capire, per generare cognitivamente la spazialità). La creazione dello spazio dell’intersoggettività, e quindi dell’interculturalità, si presenta, dunque, come esito di processi di traduzione intersemiotica e interspaziale tra le diversità. Processi che possono essere condotti in modo implicito e irriflesso, e per questo facilmente caratterizzati dall’asimmetria e dai tentativi di addomesticamento, oppure in modo esplicito e idealmente ispirato a eque relazioni di riconoscimento²⁸.

In una prospettiva corologica, la prossimità può essere intesa come nesso d’implicazione. L’Altro da me che mi è contiguo nello spazio/segno fisico, così come in quello categoriale, costituisce l’orizzonte, il fronte contro e attraverso il quale produrranno e assumeranno significato i segni, le connotazioni che popolano il *mio* spazio di senso, la *mia* soggettività. I confini categoriali, così come le rigidità delle scansioni spaziali percepite con maggiore forza quasi questa fosse mutuata dalla loro cosalità,

di esso come orizzonte di possibilità qui suggerita. Spazio e tempo sono integrati nel significato, nella sua produzione, nel suo mutare, nel suo assestarsi (provvisorio o – sigh! – eterno).

²⁷ Evito volutamente l’aggettivo “ontologico” per le sue implicazioni filosofiche. Esso viene utilizzato, mi sembra senza simili preoccupazioni, in A. Henare - M. Holbraad - S. Wastell, *Introduction. Thinking through things*, in Id. (eds.), *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, Routledge, London-New York 2007. Il testo si muove, in modo peraltro assai proficuo, in un orizzonte eminentemente antropologico.

²⁸ Sulla distinzione tra interculturalità implicita ed esplicita, soprattutto sul piano delle implicazioni per la convivenza, cfr. M. Ricca, *Oltre Babele*, cit.; Id., *Culture interdetto*, cit.

dal loro far parte del mondo esterno, appariranno dunque assai più flebili, relativizzati ed esposti a processi di trans-duzione²⁹.

Per illustrare con efficacia il processo, si potrebbe adottare la metafora di un arazzo³⁰. Se da un verso le figure appaiono separate da confini netti, volgendo al rovescio il tessuto appariranno, invece, tracciati e intrecci di fili multicolore, ciascuno distribuito in modo promiscuo al di sotto delle figure. La metafora serve a illustrare l'ubiquità degli elementi connotativi nel paesaggio categoriale e, sulla base di una visione corologica, anche nel paesaggio spaziale, a sua volta frutto delle proiezioni pratico-percettive delle scansioni categoriali. Quel che è distinto, nel retroverso dell'arazzo appare invece continuo e omologabile; quel che è continuo può a sua volta essere distinguibile secondo forme differenti da quelle lasciate presumere dalle figure del verso "recto" della tessitura. Il tessere può in sostanza essere ricomposto a partire dagli stessi elementi connotativi, così da sovvertire in base a rinnovate scelte di valore l'ordine delle figure di risulta. Perciò, uno strappo, una sdrucitura nell'ordito, costringerà a ricomporre la trama soggiacente alle figure, magari rimodellandole, proprio per tener fede al "senso" della raffigurazione e delle relazioni tra le sue forme³¹.

Uscendo dalla metafora, quello strappo può essere assimilato all'irruzione dell'Alterità all'interno dell'ordito semantico/territoriale della sovranità. I processi di traduzione interculturale, condotti a partire dai diritti umani assunti quali *ground* metaforici, sono assimilabili a un'opera di ritessitura dello spazio di convivenza, delle relazioni di prossimità e distanza, contiguità e separazione, tra le forme della soggettività e le sue proiezioni spaziali.

Nello specchio di un uso interculturale dei diritti umani, la contiguità spaziale si trasforma così in contiguità categoriale; la contiguità categoriale (veicolata dall'ambiguità) si trasforma in contiguità spaziale poiché ogni spazio è la conseguenza di quel facciamo all'interno di esso, e ciò che vi facciamo è l'effetto delle categorie che veicolano il nostro agire. L'alterazione dei confini categoriali per effetto della promiscuità connotativa comporta dunque la generazione di nuovi spazi (*melius*: interspazi) d'esperienza, nuove mappe e nuove reti di implicazione che surclassano in molti casi gli spazi esistenziali così come precedentemente considerati,

²⁹ Cfr. A. Ponzio, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Meltemi, Roma 2007.

³⁰ Interessanti suggestioni possono essere rintracciate al riguardo, anche se in una cornice teorica differente da quella qui assunta, in T. Ingold, *Lines. A Brief History*, Routledge, London-New York 2007.

³¹ M. Ricca, *Intercultural Law, Interdisciplinary Outlines*, cit.

rendendo vicino quel che è culturalmente lontano e, spesso, lontano quel che fino a ieri era spazialmente vicino. Si pensi, ad esempio, alle televisioni satellitari all'interno delle case di immigrati che vivono accanto a noi. La loro distanza culturale, grazie ai processi di traduzione interculturale e a un uso adeguato dei diritti umani, può diventare vicinanza, incarnata nell'agire degli immigrati e negli orientamenti ideali e pragmatici che questi possono trarre dai messaggi televisivi provenienti dai luoghi d'origine. La presenza di chi viene da luoghi lontani, la loro prossimità fisica, è in realtà segno del farsi prossimo di qualcosa di distante, che va oltre i corpi intesi nella loro mera materialità, e abita simultaneamente qua e nei paesi di partenza, tracciando un contesto multisituato e trans-territoriale circa il senso del loro agire. I significati da essi elaborati attraverso la comunicazione televisiva concorreranno a determinare il loro comportamento giornaliero, lo stesso che consumeranno all'interno della prossimità spaziale con noi. Così, quel che è distante improvvisamente potrà dimostrarsi costitutivo del qua e ora. Di converso, la presenza fisica, apparentemente destinata a esaurirsi nella sua prossimità materiale, si rivelerà carica e anticipatrice del farsi prossimo di ciò che è distante. D'altra parte, c'è da osservare a questo proposito che anche la distanza fisica è un prodotto del nostro modo di fare esperienza dello spazio e quindi delle categorie concettuali/culturali utilizzate nello scandirlo e nel viverlo (si pensi alla componente culturale insita nel "vedere in prospettiva" degli occidentali)³². Questo perché lo spazio reale non è quello che definiamo come fisico a seguito della sedimentazione di processi di astrazione, ma quello che ospita all'interno di *range* temporali, a loro volta "sottoposti a" e "frutto di" processi di categorizzazione, le reti di implicazioni del nostro agire.

Utilizzare in chiave interculturale i diritti umani può dunque trasformarli in pantografi di una rimappatura dello spazio planetario nello specchio del diritto, che si prospetta come strumento dotato di una prominente connotazione corologica. "Diritto" che anche nelle sue dimensioni statali si trova a essere parte e agenzia di una riscrittura delle relazioni spaziali e, quindi, di senso. Fenomeno che comporta l'approssimarsi e l'integrarsi di quel che è politicamente lontano all'interno dei circuiti di produzione di senso del quotidiano locale e, al tempo stesso, il proiettarsi di quest'ultimo lungo reti semiotiche distese anche su scala planetaria. Costatazione che lascia apparire la globalizzazione come un fenomeno innanzi tutto semiotico. Ma, ribadisco, ciò avviene perché la contiguità implicativa tra

³² H. Belting, *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

le connotazioni genera nuove prossimità spaziali relativizzando le distanze fisiche e persino la loro presenzialità o il loro (precedente) rimanere remote sul piano temporale.

In questo scenario, quel che diviene essenziale, a evitare il conflitto, è la traduzione tra i plurali spazi d'esperienza. Una traduzione che può essere veicolata, per l'appunto, attraverso un uso interculturale dei diritti umani. Questa possibilità schiude nuove prospettive ai rapporti inter-ordinamentali e, soprattutto, ai percorsi dell'inter-constituzionalità proprio perché il lessico dei diritti umani fa parte integrante del linguaggio costituzionale e si pone in una relazione di necessaria complementarità con i diritti fondamentali. La polifonica e simultanea generazione di un lessico interculturale dell'esperienza giuridica, condotta in modo sincronico nei differenti circuiti politico-giuridico-territoriali per effetto delle istanze di traduzione avanzate dai soggetti, sembrerebbe l'esito diretto del configurarsi di simili fenomeni. Su tutto, quasi aleggiasse in veste di emersione dell'intero processo corologico, sembrerebbe poter prendere forma e costantemente trasformarsi il volto di una soggettività trans-territoriale, anzi de-territorializzata in base alla logica delle nazioni e rispazializzata in sintonia con una dinamica corologica distesa su scala planetaria. Se il genere umano riuscirà a inoltrarsi lungo questa rotta non rimane affidato – come si è già detto – all'inverarsi di presunte necessità storiche, ma all'esile forza delle ipotesi e al fragile monito della responsabilità.

Abstract: *The essay deals with the contested universality of human rights from an intercultural point of view. Such a perspective conflates with the possible use of human rights discourse as a (horizontal) interface to translate different cultural subjectivities. Using this hermeneutical approach, spatial and semiotic proximities inherent to “multiculturalism” result capable of showing and triggering renewed geographical and semiotic configurations. “Legal corology” is the theoretical toolkit proposed here as a means of analyzing the emersion of new categorical and practical spaces of subjectivity.*